



TITLE:

一心一徳考--清朝における政治的正 當性の論理

AUTHOR(S):

谷井, 俊仁

CITATION:

谷井, 俊仁. 一心一徳考--清朝における政治的正當性の論理. 東洋史研究
2005, 63(4): 682-718

ISSUE DATE:

2005-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/138149>

RIGHT:

一心一徳考

——清朝における政治的正當性の論理——

谷 井 俊 仁

序	1	2	結
論	入	入	論
前	(1) 太祖期	(2) 太宗期	(2) 聖祖期
			(1) 世祖期

序 論

朕がおもうに、天は尊く地は卑いのであって、君臣の分は決まっている。人臣たる者、當然君主だけを思っていないければならない。君主だけを思っていれば、君臣關係は固く結ばれてほどけず、君主と好惡を同じくすることができ。これを一徳一心にして上下交わると謂う。しかるに心に餘計なことをいだし、君主と好惡を同じくできないと、ひいては上下の關係が離れて尊卑の分が顛倒する。これは全て朋黨の習いとその害をなすのである。

これは、清朝第五代皇帝雍正帝の「御製朋黨論」の冒頭である。雍正帝は、清朝専制体制の確立者であり、この一文は、その政治姿勢を簡潔に示したものととして中國史上屈指の美文といつてよい。帝自身もこれには並々ならぬ自信をもっていたとみえ、臣下らに頒布するのみならず、その精神の實行をも求めている。

朕は、汝らが私心をして、頒布した朋黨論を反復味讀して實踐してくれよう願っている。そうすれば自ずと一德一心となり、君主と好惡を同じくすることができよう（『上諭八旗』雍正二年一月十五日）。

ここで氣がつくのは、「御製朋黨論」「上諭八旗」とともに「一德一心」なる成語が見えることである。これは雍正帝の發明した表現ではなく、『書經』周書・泰誓中にのせる武王が紂王を討つ際に兵士を鼓舞するためにのべた「嗚呼、なんじ一德一心、その功を立定し、これ克く世を永くせよ」に基づく。これは、孔傳に「汝心を同じくして功を立つれば、則ち能く世を長しえにし以て民を安んぜん」とあるので、「德を一にし心を一にす」と讀むことがわかる。少々踏みこんで意譯すれば、人間として一體化せよ、とでもなろう。

そうとすれば、専制化を完成した雍正帝がこの語を好むのは、怪しむに足りない。というよりはむしろ帝は、積極的に一德一心を治世のスローガンとしていたのであって、『文淵閣四庫全書電子版』（上海人民出版社、一九九九年）で檢索をかけてみると、この語に對する雍正帝の偏愛ぶりがきわだつ。各皇帝の聖訓、文集について調べてみると、順治帝はゼロ、康熙帝は聖訓一件、文集二件、乾隆帝は『樂善堂全集定本』一件、文集一件である。それに對し雍正帝は、聖訓五件、文集四件となり、突出してこの語を使っていることが理解される。これ以外の書でも『上諭八旗』六件、『上諭內閣』一二件、『硃批諭旨』六件の使用例が確認され、雍正帝が、一德一心なる成語を好んでいたのは明らかである。

ただしここで注意すべきは、雍正帝は一德一心という表現を好んでいたのではなく、一德一心の精神を好んでいたことである。すなわち前後を入れかえた「一心一德」なる語も使われており、同様に檢索をかけると、文集二件、『上諭八旗』一件、『上諭內閣』一件、『硃批諭旨』四件の用例が確認される。一德一心よりは少ないものの、言い間違えにしては數が

多いように思われる。

一方、一心一徳は、順治帝、康熙帝、乾隆帝の聖訓、文集には見られない。經書に基づかない言葉であるから當然であるが、この點からしても、この語の精神に對する雍正帝の入れこみぶりが際立つのである。

ただし一心一徳という言葉を最初に口にしたのは、雍正帝ではなく順治帝である。それは『世祖實錄』順治一〇年正月庚午三にみえる。

諭内三院。朕稽歷代聖君良臣、一心一徳、克致太平、載諸史冊、甚盛事也。……爾等傳諭諸臣、務體朕懷、各竭公忠、盡除推諉、以紹一心一徳之盛。

ここでは、歷代といっているので、聖君良臣は武王とその兵士に限られるわけではない。一般論として、聖君良臣は一心一徳であつたと順治帝はのべているのである。もちろん漢人的な教養を持ちあわせていた順治帝であれば、この表現が『書經』の記憶ちがいである可能性は否定できない。しかし假にそうだとしても、一徳よりも一心の方を先にしてしまつた點に筆者は注目する。すなわち、滿洲人にとって徳、滿洲語の *erdemu* というのは何かかしこまつた言葉であつたが、心 *mujilen* というのは、なじみぶかい日常語であつた。そのことは『滿文老檔』を一見すれば誰でもわかることで、そこには *mujilen* という言葉が氾濫している。滿洲人は、人間關係を説明する際に、えてしてそれを持ちだしてくる。彼らは、*mujilen* の大好きな人々である。

こうで問題にしている一心 *emu mujilen*、心一 *mujilen emu* なる表現も、『滿文老檔』の中に普通に見られる。

Nikari はこちら我が方になって以來、一度も後ろ前を顧みずひたすら一心 (*emu mujilen*) で、Huthta 路の兵を欺き、我が *Dajuta* をして攻めさせた。(太祖九一九頁)

すべて后妃らは、ハンに上聞せずに一尋の布、一片の繻子を女に與えた時は、夫を欺く藥を買つたと誣告される。男に與えた時は、心が一つになつた (*mujilen emu oho*) と誣告される。(太祖二二五頁)

このように一心なる言葉は、滿洲人になじみの表現であつて、入關後の諸帝は、順治帝にしろ雍正帝にしろ、それを經書的な表現で修辭したにすぎない、というのが筆者の考えである。要は一心一德でも一德一心でも同じであつて、力點は一心の方にある。

かくしてマンジュグルン・清朝史を、*munjen* 概念の展開史として描くことが可能になることが豫想されるのであつて、本稿はそれを目指すものである。ただし、近年の筆者の關心が清朝專制體制の論理の解明にあるので、本稿は、*munjen* の一般史ではなく、雍正帝によつて稱揚された一德一心の成立史という形で構想されている。雍正帝のいう一德一心とは、臣下の皇帝への一體化を説くものである以上、*munjen* 概念に專制的君臣關係の核心をつく論理が内包されているのは間違いない。以下本稿は、太祖、太宗、世祖、聖祖ごとに *munjen* 概念について検討を加え、結論で世宗雍正帝の一德一心をあつかう。

なお、今までの議論で明らかになつたように、滿洲人にとっては心 *munjen* の方が重要なのであるから、以下では史料に出てくる場合を除き、用語を一心一德で統一することにする。本稿の題目もそのためであることは、もはや了解していただけるものと思う。

なお本稿で主として依據した史料は、以下の通りである。

滿文老檔研究會譯註『滿文老檔』東洋文庫、一九五五～六三年 ただし譯文は改めた。⁽¹⁾ 引用する際は（太祖・太宗頁數）と略す。

『瀋陽狀啓』臺聯國風出版社、一九七〇年復刊本（清史資料第三輯所收）

中國第一歷史檔案館整理『康熙起居注』中華書局、一九八四年

1 入 關 前

(1) 太 祖 期

太祖ヌルハチは、マンジュ五部を統一して明朝を破り、マンジュグルン發展の礎を築いた。このことは改めて言うまでもないことであるが、ヌルハチがなぜ求心力をもちえたのか、という政治學的な問題になると、從來の研究はひたすら軍事的勝利、國制建設の成功をのべるだけである。特に研究の缺如が感じられるのは、マンジュグルンにおける政治的思惟様式の解明で、そもそも滿洲人たちにとって政治的正當性とはどのように論理づけられていたのかは、未開拓の分野である。⁽²⁾

ヌルハチが政治的正當性を持ちえたことの説明は、『滿文老檔』萬曆四三年一二月の條に詳しい。時にヌルハチ五七歳であつて、これは翌年のハン即位を記すために『老檔』編纂者が加えた解説である。そこでは、二五歳の舉兵以來、多くの勝利をもたらした彼の軍事的才能について語られる。ついで軍事以外の日常的な場における指導者としてのヌルハチ(Sure Kundulen Han)像が示される。

天が愛しんだからといって一度も大きな心(amba mujilen)を懷いたことはなく、道理を非常に大切に、小さな心で(ajige mujilen)畏れて暮らした。Sure Kundulen Hanは、幼少の貧苦に暮らした時から心は正しく(mujilen tondo)、言葉は少く多辯ではなかった。一族の者が殴り合い、争い合うのを諫めることが厳しく、諫めた言葉に従わず、自分には力があると強がる者を非として罪を重くしていた。事がたとえ非でも、自分の非を受け容れ、言葉の柔順な者を良しとして重い罪を軽くし、何事もなく済ませるのだった。良いことを見せた者を敵と思わず、功として昇進させていた。罪を犯した者を親戚と思わず殺した。このように最初から正しく(tondo)良い(sain)ので、一族の

伯叔、兄弟らは何事も皆 Sure Kundulen Han に委ねて済ませるのだった。(太祖六三―六四頁)

ヌルハチは用心をいざぐことなく、正しい心を持して暮らしていた。そのことによって一族の者から指導者に推されていた、と説明される。ここに出てくる「正しい tondo」「良い sain」という価値は、*mujilen* や「人 *niyalma*」に附せられて、正當性の重要な根拠となる。たとえば、歴史上、正しい良い心をもった人 (*tondo sain mujilen jafaha niyalma*) は失敗したことがなく、邪悪で賊盜の心をもった人は幸せになったことがない(太祖六四一頁)。またヌルハチも、心正しく (*mujilen tondo*)、諸王がいよいよといまいと法を行い取り締まり、意見をのべる良い人 (*sain niyalma*) を昇進させたという(太祖六四―六五頁)。

そもそもヌルハチにとって「正しい心の人」とは、人間理解の根幹となる概念である。

我が考えるに、實に人の生きるに當つて、寛く正しい心 (*onco tondo mujilen*) より上のものは、全くないぞ。……出自を見るな。心の寛く正しいのを見て登用したいのだ。系統を見るな。徳を見て大臣としたいのだ。(太祖五六―五七頁)

朝鮮人たちよ、汝らのこの正しい心は、天地のようであるぞ。天地の間がどれほど遠くても、正しい法は信實 (*akun*) であつて、四季を違えないので、風雨日月は巡らせ、道は永久なのであるぞ。汝ら朝鮮人は、天地のように法が信實で心が正しい (*mujilen tondo*) 時、汝らの道は永久であるぞ。(太祖二四三―二四四頁)

天地といった形而上的世界は、心によつて形而下的世界に媒介される。ただしその際には条件があり、心が正しくなくてはならない。されば、正しい心というのは、人間が生きていくうえで第一の要件となる。また親屬・部族といった出自が重要なのではなく、心正しい人こそが最優先されなくてはならないとの言明は、看過されてはならない。

ここで氣をつけるべきは、正しい心というものが、多分に具體性を帯びた人間と結びついて理解されていることである。これは、漢人的な思维、たとえば『大學』『中庸』における心、誠概念の抽象的な議論と較べるとはつきりしている。ヌ

ルハチの思惟は、抽象度の低い具象的な、いわば常識的な思惟でしかない。そこでは、正しさ、心、人の本質は何か、といった抽象的、哲學的な方向には思惟が展開しない。思惟は、この三者を關連づけ、それぞれを他の二者によって根據づける形で展開していく。すなわち、正しさと人は心によって媒介されるのであり、心ある人は正しくなくてはならず、正しい心は人が持たねばならない、といった具合である。

ハンなる人の憂いは、外から來ずに身 (beye) から出てくる。されば、ハンは正しい心で身を監視して暮すのであるぞ。(太祖四八八頁)

身 beye は、人 niyalma より更に具象的な言葉であつて、ここでは、身と正しい心とが關係づけられているのである。他にも長子チュエン Argatu Tumen は、心が悪い (muji'en ehe) ため監禁したとある(太祖三四頁)。心の正しくない者は人ではないということであろう。

このように、ヌルハチにとっては「正しい心の人」というのが、人間理解の中心概念となっていたのであるが、この三つの概念の中でもっとも厄介なのが「正しい tondo」である。正しいというのは價值概念であるから、どうしても抽象的にならざるをえず、それを具象的にどう思惟するかが問題となるのであるが、これも他の具象性の強い概念と關係づけて説明される。正しさは、法および均一とリンクされる。

ヌルハチの法思想については、張晉藩「努爾哈赤、皇太極的法律思想」⁽³⁾が詳しい。以下では、張説を法哲學的に深化させるを試みる。まず指摘すべきは、ヌルハチにとって法の根據を與えているのが、「正しい心の人」の觀念であつたことである。

ハンは……このように禁じた法を汝が破り、Daha'i に藍染の布二匹を與えるのであれば、汝にいかなる正しい心があるろうか、と言つて、Dahai、Naja をともに殺す罪に擬した。(太祖二一五頁)

汝らの國人 (Kalka 五部) が福を求め、天の法の寛く正しい心 (abkai sajin i onco tondo muji'en) をいだいて暮らす時、

天は、良しとして汝らを大國としたのだろう。(太祖三二五―三二六頁)

前者によれば、法を破るのは正しい心がないからであり、後者では天の法と正しい心がリンクされる。法と正しい心の親和性は明らかである。「他國の法は、明朗、信實でないので、天が非として、國人の心を皆亂したのであるぞ」(太祖一六一頁)というように、法の亂れが、人の心の亂れと結びつけて説かれるのも、そこから理解される。

法は、「正しい心の人」の觀念と關係づけられていた。さればヌルハチは法を重視したのであって、當時の法政策には、彼の考えを反映した特異なものが見受けられる。

第一は法の制定である。正しさの實現のためには法を制定しなくてはならないのであって、明の制度を積極的に導入することも、その點から説明することができる(太祖三〇五頁)。また「例のなかった例を、彼の心で作った」(*kooli aku kooli be ini mujilen i araha*)」(太祖五六頁)との記事は、法が正しい心と關連づけて理解されていればこそ出てくる發言である。

第二は、不正な法制定、解釋、運用を排撃することである。漢人の例(*nikan i kooi*)であるとして廟で紙錢を焼いていた者に對し、「例のないところで例を作って何を始めるつもりか」と百兩をとりあげ、同行していた僚友 *buca* を殺したという事件がある(太祖六四七―六四八頁)。法には、その正當性を擔保するものがなくてはならないのである。

第三は、法の周知徹底で、法を記憶することを強く求めている。天命四年七月八日に、ヌルハチは綱紀肅正のために法の徹底を命じ、領催以上の全員から誓約書をださせているが、この間のやりとりがいかにヌルハチ的である。すなわち、領催以上の管理職の者には、「正しい心をいだいて、國人に記憶させて」ほしいのであって、鍋を背負った者、木こりやさえも、大いに教えれば分かるはずであると言う。それに對してニルイエエン以上から出てきた誓約書には、ハンの下した法を記憶して言うとあり、諸王諸大臣の言葉を忘れないことが誓約され、領催以上の者も、ニルイエエンから伝えられた法は忘れないことが誓われる。そして皆の結論として、「ハンを正しいと天が良しとして愛しむ。我々も全員ハンを手本にして正しく暮そう(*tondo banjiki*)」とのべる(太祖一六一―一六四頁)。ヌルハチは、法制定の主體なのであるから、

正しい存在なのである。

また、前例集を頸から吊り下げておくよう大臣に命じたというユニークな命令もある（太祖六五三頁）。これは文書をもつて記憶に替えたのであるが、あくまでも記憶するのが本来のやり方である。いずれにしろ、「正しい心の人」と「法」とのリンクは、記憶によつて實體化するのであるから、うるさいまでに憶えろと命令することになる。

そもそもなぜヌルハチが法にこだわったかという、経験上、法が狩獵や軍事を成功させる上で有効な技術であることが理解されていたからである。

Sure Kundulen Han は、當初より戦争する時も狩獵の時も、法をきちんとして、騒がせず聲を出させなかった。戦争で騒いで聲があがれば敵が覺る、狩獵で騒いで聲が上がれば山がこだまする、獸が逃げると言つて、どこに行く時でも衆兵士全員に前もつて教え記憶させた。（太祖五〇頁）

その結果、ヌルハチは全ての戦に勝利を得たと『老檔』という。法を記憶させて、統制の取れた行動ができるか否かが勝敗を決する。されば對明戦に赴くにあたり、ヌルハチののべた法をニルイエジェンが衆人に周知させない場合、彼らから馬を取り上げることにしたのであり（太祖八五頁）、布告にそむいて隊列から離れて食事中、遭遇した敵兵を殺したという兵士を切り刻み、衆兵にみせて「記憶させた ejebde」のである（太祖九六頁）。

しかし法であれば、すべて正しいわけではない。このことは、漢人の慣例である紙錢が慣例として認められなかったことに明らかであるが、それでは、法の正しさは何によつて保證されるのであろうか。一つは、ヌルハチその人によつてである。ヌルハチこそは正しい心の人なのであるから、彼がその心によつて作つた法は、正しいはずである。

しかしこれはあまりに形式論であつて、そのような論理が何時も通るわけではないことは、當のヌルハチ自身が了解していた。國の政治においては、議論が信實（akutun）で、法がきちんとしてるのが大切である。自分の言葉にいつも理があるわけではない、「皆の了解した理のあることを、汝ら諸子、諸大臣は勸めてのべよ（太祖二七頁）」と彼は言う。

よって、自らの心の正しき以外に別の根據も用意されなくてはならない。それが均一 (neigen) である。法は、對象に對して均一であるがゆえに正當性をもち得る。このことは、『滿文老檔』太祖、萬曆四三年二月のニル編成の記事に典型的にうかがえる。

Sure Kundulen Han の集めた大國の人を、すべて均しく (neigen) 齊しくして (teksileme) 數えて、三百の男を一二ルに作り、ニルに一人のエジエンを任じ、ニルイエジエンの下に二人の代子、四人の章京、四人の村領催を任じ、三百人の男を四人の章京に割り當てて任じ、分割してタタンに編成し、様々な仕事をするにも、どこへ行くにも四タタンの人は、順番を計り、同じように (gece) 仕事をし、同じように (gece) 派遣し、同じように (gece) 行かせた。(太祖五五頁)

この記事にうかがえるように、人的編成や勞役を數的にも量的にも均一にしてしまえば、正當でないはずがない、という發想である。されば、明の千長、百長制は、人數に過不足があると批判されるのであり、滿洲の百長制は、一〇〇人きっかりであることが稱揚されるのである(太祖四四〇頁)。

この手法は、特に稅役制において顯著であつて、ここでも明制の不均一さが批判の對象となる。すなわち明は、遼東地方において公課を門ごとに課するという稅制を實施しているが、戸にいる男丁に多少がある以上、負擔の不公平は免れ難い。これは課稅原則の不具合であるから「我は汝らのその理屈 jurgan はおこなわない」ととし、「我らの元からの生活の理屈」に従つて、貧富みな均しく (neigen) 男を數えて、男二十人につき一人を兵に立たせることにする。かくすれば、「様々な政治、法が明朗なので、天は我を愛しんでくれる」のだという(太祖四二七―四二八頁)。

ただし人間のように均一に分配しうるものならよいが、そうでないものはどうするのか。たとえば拾得物の歸趨がそうで、所有者が二分、拾得者が一分の割合で分けるとの規定がある(太祖五六頁)。この場合は、さまざまな事情を勘案して、實質的に均一な正義を實現したといふべきであろう。事實、『老檔』は、これらの諸政策を總括して、

悪い人も良い人も、みな平らに (neicin) 均一に (neigen) 太平に安樂に暮した。(太祖五六頁)

と評價している。そもそもヌルハチのいづく帝王觀が、帝王とは心を大きく寛くして、國人を「平らに (neicin) 均一に (neigen)」養つて暮らすものだ、というものであり(太祖三〇頁)、均一性は、ヌルハチ自身の正當性の根據ともなるのである。

均一とは見方を變えれば畫一であり、八旗制をはじめとする滿洲人たちのさまざまな制度には、均一性・畫一性を實體化したものとみなせるものが多い。特に人間は、基本單位が明確であるから、ヌルハチは、往々にして均一な人數による畫一的な組織編制・組織運営を志向する。それは、彼がそのような形に正當性の實體化したものを感じてからである。

以上まとめてみるならば、太祖ヌルハチにとって社會は、正しい心の人々が、法を守つて均一に暮しているのが望ましい状態としてとらえられていたといえる。ハンの政治的正當性の存否も、この社會觀に規定されていたのである。それは、このような社會觀は、ホンタイジによつてどのように繼承し、轉換させられたのか。以下節を改めて検討する。

(2) 太宗 期

個人の政治的な思惟は、當人の性向を反映するが、社會、時代の影響下にもある。その意味で、前節で提示した思惟様式は、ヌルハチの個性のあらわれであり、マンジュグルン勃興期ならではの思惟であつた。ヌルハチには、創始者特有の強烈な自負心と獨善とが同居しており、このような思惟が當時の滿洲人に共有されていたかという点、一定の留保をつけた方がよい。

たとえば申忠一の『建州紀程圖錄』には、「以前は自由に行動でき、狩獵で生計もたつたが、現在は行動への規制がつく、獲物も納めねばならない。彼を恐れて何も言わないが、心中怨みがないはずがない」、との或る人の言が紹介されている。時に萬曆二四年、ヌルハチ三八歳であつて、その成功の裏には、このような厳しい締めつけがあつた。それが滿

洲人内に、不満を鬱屈させていたのはまちがいない。

人に正しい心、法の遵守を要求し、事あるごとに誓約させる。しばしば怒りを爆發させ、顔に唾を吐きかけ、殺害するに及ぶ。このような指導者は、まずもって恐怖の対象であった。たとえば諸王がヌルハチから綱紀の弛緩を責められたとき、Amba Beile ダイシヤンが提出した反省文に、

ハンなる父は、始めから我が暮らしぶりの非を知って言ったのに、我は、その言葉を受け止めなかったので罪を得たのである。ハンなる父、多くの弟たちは、我を再度、またいつもどおりのやり方で養ってくれた。この愛しみ(gosilia)を、我が重く思わず、我の過ちを口では我が非は當然だと偽って悔悟して語り、心中では我が身を是として考えるならば、天はまたも了としてくれるであらうか。(太祖八六〇頁)

とある。ヌルハチのような強權者を前にしては、面従腹背も無理からぬところがあると思われるが、面従腹背は、ヌルハチが厳しく責めるところであった。⁽⁴⁾されば彼に對する恐怖は、勢力を擴大しつつあるヌルハチの指導力を評價できる場合においてのみ相殺される。彼が滿洲人の間で支持され、その思惟が一定程度共有されたのは、時代がマンジュの勃興期に當っていたからである。

よってホンタイジは、父親の政治手法から轉換せねばならない。なぜなら第一に政治狀況が異なったからである。まわりにはダイシヤンを始めとする有力諸王が存在したのであり、彼は、父親のような突出した存在ではなかった。第二の理由は、ヌルハチの手法は、強烈な個性に裏打ちされたものであり、子供といえどもそれを完全に繼承するのが難しかったからである。かくしてホンタイジは、父親の手法を繼承しつつも、新たな論理を交えて獨自の正當性を確立していく。それは、「愛しむ(gosimb)」という言葉で表現される。

もちろんヌルハチも愛しまなかったわけではなく、十分愛しんでいるのではあるが、あまりに力に懸隔のある強者が弱者を愛しむのは、弱者を恐怖に陥れる。先ほどのダイシヤンの自己批判は、ヌルハチの愛しみが、彼を窮地に追い込んで

いることを示している。

それに對して即位當初のホンタイジに目立つのは、柔軟な低姿勢であつて、ヌルハチの強壓的な態度とは鮮やかな對比をなしている。ダイシャン、アミン、マングルタイといった諸王に對して低姿勢であつたのはもちろんだが、投降してきた者を謁見する際にもそれはうかがえる。たとえばチャハルから逃げて來たモンゴルの諸王に對して、叩頭させるのでなく、「同じく抱いて會いたい」と言つており（太宗八九頁）、明の總兵祖大壽が降つた際も、「跪かせず抱いて會い」、自らその手をとつてゲルに導いている（太宗五九三頁）。

彼は、禁令の實施についても柔軟である。即位後、飢饉のため各地に盜賊が出沒した時、大臣らは誅滅策を進言した。先代の時は、夫が盜みをすれば、妻に火のおこつた炭を踏ませ、焼けた鐵鍋をかぶせて處刑するという過酷な禁令があつたのであり（太祖八五九頁）、この進言はその精神に沿うものである。しかしホンタイジは、盜賊は飢饉によるのであるから、捕まえた者は打つが、捕まえられなかつた者は免除するとしている。『老檔』は、「法を緩やかに」*şajin be sulatan obuŋi*と評しており（太宗八七七八頁）、ホンタイジが、路線を異にしていることがうかがえる。

これらの轉換が、一方でその人格の反映であるのは間違いない。總じてホンタイジは、父親ほどエキセントリックではなく、むしろ氣づかいに長けた人柄であつたようにみえる。下戸であるにもかかわらず自ら焼酎を注いでおり（太宗二五二、六三二―六三三頁）、戰勝の賞與として、自分には駄馬を、大臣には良馬を與えている（太宗二七三頁）。『藩陽狀啓』には、あちこちにホンタイジの好意が記されており、たとえば、遠征に同行した鳳林大君に對して「その親愛を極め、一食一飲すら與同せざるなし」という（一一八頁）。更に永平の城壁を火攻めにあいながらも攻略した勇士と會つた時、彼は、「我が心の壞れる *mini mujilen efujere*」思いをしたのであり、このような勇士は今後攻城戰に参加させないよう命じている（太宗二九九―三〇〇頁）。また、それらの地をアミンほかの失態によつて奪われた時には、失つた兵のことを思い、「心が壞れ *mujilen efujeme*」泣いて叱責した。ホンタイジがあまりに泣くので、集つた者は老いも若きも皆もらい泣き

したという（太宗三九七―三九八頁）。

筆者は、ヌルハチとは異なった状況におかれ、異なった人格であるホンタイジの政治的思惟は、ヌルハチ的な「正しい心の人」を核にするよりは、「愛しむ *gosimbi*」という言葉を核にし、それと他の言葉（「正しい心の人」も含む）をリンクさせてとらえていくのが妥當であると考ええる。正當性觀念は、取って代わられるのではなく重層するのである。

*gosimbi*とは、本來人が相手を思いやることであって、とりわけ天やハンといった上位者が、人や民といった下位者に恩を施す場合に使われる。これも *mujien* 同様、滿洲人の日常語である。ヌルハチも天から愛しまれていたとされ、太祖期の『滿文老檔』にもよく見える。しかし太宗期になると、この語に對するホンタイジの偏愛ぶりが際立つ。

我らは道が遠く、土地が悪いのに苦しんで來たので、天は我らを愛しんだ（*gosinda*）。これすら小さな愛しみ（*gosilange*）であって、大いに愛しむ（*gosire*）ことが、さらにあるぞ。天が愛しみ（*gosime*）行う時には、グサイエジエンなどの官人らは、それぞれのグサの者をよく勤めて取り締められ。悟るまで教えよ。兵士を弟や子供と同じく愛しめ（*gosi*）。義を悟るまで教え、弟や子供と同じく愛しむ（*gosine*）ならば、グサの人は汝を父母と同じく思い、教えた言葉を忘れずに記憶して、戦いの時にはまた汝の前で死のうといい、法に背かずに行うぞ。（太宗二五一頁）

上の者が愛しむと、下の者はそれに酬いる。されば攻城一番乗りの者は、大いに愛しみたいのであるし（太宗二四六頁）、戦死した時に愛しまなければ、兵は死のうとしない。死ねば哀しみ、傷つけば治療してやるのが兵の主、グサイエジエンなのだという（太宗五二七頁）。

第三者がホンタイジの政治的正當性を、愛しみに求めているのも注目される。ヨトがヌルハチを批判し、ホンタイジを稱揚した際に指摘したのが、ホンタイジは兵を愛しむということであった。

遼東の民を殺したことは、先代のハンの罪である。……今では我らのハンは、ハンの位について以來、悪い理を代えて道理を新しく改め、國人を養い兵士を愛しむ心（*gunu be ujire cooha be gosire mujien*）を行っている。（太宗五八三

(頁)

ここで重要なのは、「愛しむ」が「養う *ujimbi*」とリンクすることである。たとえば俘虜は、衣食について「よく愛しみ養え *saihan gosime uji*」と命じており、愛しみ養えば逃げないとされる(太宗三八〇頁)。この場合の養うは、衣食を支給することである。また總兵官麻登雲が、「ハンは天の心で、我らの殺す身を養った」、我らはハンの愛しみ養うことに報いようという時、養うとは生かしてもらったことをいう(太宗五三四頁)。

このように愛しみは、養うことによって實現する。養うとは、生かしてもらうということであり、上の者が下の者に生きるための手段や財物を支給することが愛しみの具體的な形となる。ヌルハチ期の史料であるが、次の記事はそれを明快に示している。

天の任じたハンは、下の大臣らを愛しみ養い、大臣らはハンを敬つて暮らすのが道理であるぞ。バイセはジュシエンを愛しめ、ジュシエンはバイセを愛しめ。アハはエジエンを愛しめ、エジエンはアハを愛しめ。アハが働いた田の穀物をエジエンとともに一緒に食べよ。エジエンの戦つて得た財物を、アハとともに一緒に着よ。獵をして得た肉を、アハとともに一緒に食べよ。……新しい綿、新しい穀物を得た後、また着せ食べさせるのが悪ければ、訴えよ。訴えた後に、養いの悪いエジエン (*ujire ele ejan*) から取つて、養いの良いエジエン (*ujire sain ejan*) に與えよう。(太祖二六七頁)

ここに上位者が施す愛しみ、養いに對して下位者が應えるという關係が生じる。この關係は、上位者の側から發動する。ヨトは、「養うことを疎かにすれば、どうして天下を取ろうか」とまでいう(太宗六三三頁)。そのため上位者にとって、何をどの程度給附したらよいのかという分配問題は重大事となる。ここで妥當性を失すると、その正當性に傷がつく。

それを解決するための具體策が等級等第の設定である。たとえば、

また以前はどの戦いでも、敵に接近して死んでも、遠くで大砲に中つて死んでも、皆一樣に區別せず與えていた。從

僕人でも、ただの甲士の等級で (baj ussin i niyalmai jergi de) 與えていた。今新たに定め、遠近を計って従僕に皆區別して與えた。(太宗六六四頁)

とあり、その後、どのケースは何兩賞與するとの場合わけが延々と列擧される。この場合わけが各人の等級 *jeri* を示すのであって、他の記事では、獲得した俘虜は、官人・兵士に「等級を計って *jeri bodome*」賞與したともいう (太宗一三三頁)。

一方、それに反して勝手に分配するのは不正とされる。ホンタイジの言に、

我らの諸王、諸大臣は、天の愛しみ助けてくれる時には、全ての品物を義 (*jurgan*) によつて處理する。我が身の方に貪らず、自分たちのものを依怙¹ 量² しなければ、下の兵士も喜ぶ。天も良しとする。(太宗三二二―三二三頁)

とあるように、財物は義 *jurgan* によつて分配されねばならない。そもそも狩獵の獲物の歸屬においても、それが王 *beise* のものか隸民 *jusen* のものかは、眞偽を法 *saiji* で決定せねばならず、王が強引に奪うことは戒められた。ホンタイジは、獵に従つた兵士らに王を恐れるなど誓わせている (太宗八六二頁)。

ホンタイジもヌルハチ同様、法の遵守を厳しく求めたことは、ドルゴンが朝鮮世子に、お會いしたいが、「國法がきわめて厳しく、勝手に出來ません。皇帝の命令を受けたならば、拙宅にお招きしましょう」と言つたこと (『瀋陽狀啓』二六頁)、法の記憶による周知徹底、法に違反した場合、管理者にも責任を問うなど、ヌルハチ期と同じ方針が取られていることから理解される (太宗三六頁、二五一―二五二頁)。されば上位者といえども、法 *saiji*・等級 *jeri* に背いた分配は、義 *jurgan* の喪失によつて政治的威信を大きく傷つける。逆に法・等級を守っている限りは、義ありとされる。

このように等級は、養いを實現する上での關鍵となるのであるが、ここでは、上位者による究極の愛しみ、養いは、下位者それ自身に等級を附與することであることを強調したい。すなわち奴隸や財貨を與えるのではなく、當人に等級を附與して、マンジュグルン内における位置づけを與えてやる。これこそがハンの大いなる愛しみ、養いであり、マンジュグ

ルンのあらゆる社會秩序概念が回歸、リンクしていく根幹でもある。これは端的には、官 *hergen*・職 *jugam* の體系として實現する。愛しきをもつて己の政治的正當性を擔保していたホンタイジ期に、いわゆる官僚制度が進展するのは偶然ではない。

以上のことは『滿文老檔』にのせる敕命に明らかである。

ハンが言うには、*Lio Dai jung* は漢人のハンに革職された參將であった。遼東を得た後、我は登用して (*tukiyeti*) 遊撃の官 (*hergen*) を與えた。漢人の刀船の人を捕まえて送ってきた功 (*gung*) で昇進させ、參將の官を與えた。養つた恩 (*ujhe bairi*) を思ひ、できる限り勉勵し (*muterei teile fassame*)、正しく心を盡し (*tondoi akumbune*)、力を與えよ (*husun bu*)。

ハンが言うには、*Ma Zu lin*、汝は最初、軍門の旗鼓の位の官人であつた。我は登用して遊撃の官を與えた。養つた恩を思い、できる限り勉勵し、正しく心を盡し、力を與えよ。(太宗一九六、一九七頁)

ここで言う養つた恩とは、登用して官を與えたことに他ならない。登用するきっかけは、功があったり明の官僚であつたりと様々である。いずれにしろ敕命、特に小官の敕命において養つた恩云々という最後の一節は、定型句と化しており、官人への取り立てがハンによる養いの表現に他ならないことが見て取れる。そうとすれば、マンジュ的な官僚制とは、まずもつて皇帝の愛しみ、養いを實體化したものだということになる。このことは、ホンタイジの語に十全に示される。

大臣ら、汝らをそれぞれの處に任用して、貴く登用して愛しみ養うのは (*gosime ujirenge*)、兵民のためであるぞ。

(太宗二二九頁)

果たしてそうとすれば、ハンによつて愛しみ養われた官人はどう行動すべきなのか。それは頑張つて功を認めてもらうことであり、功を認められないまでも心正しく力の限り勉勵 (*fassamdi*) することである。それこそ、ハンの愛養してくれた恩へ應える道である。

Tungeiよ、汝の兄弟三人をグサイエジェンに任じ、皆罪を得ていた。今汝をグサイエジェンに任ずるのは、汝の兄弟を勸案して任じたのではない。汝を能があると思つて任じたのである。今後よく勉強しない (lassarakun) ならば、別の者を任ずる。(太宗一〇八六頁)

一方、ホントイジ期においても、ヌルハチ期と同じく心のありようが問われた。このことは、ホントイジによるイングルダイ評に明瞭に見てとれる。ホントイジによれば、イングルダイは強情で、己の旗を最前するところがある。もつとも「人間が全く良い *good* ということは少ない」のであるが、「ただ心が全きでないことを言うのであるぞ」⁽⁵⁾として、彼を批判している。人の價值とは、先ずもつて心のありよう如何なのである。

されば正しい心への志向も、同様に強いものがあつた。しかもそれは、ハンだけでなく満洲人全體に共有されていた。このことは、崇徳年間に瀋陽で人質になつていた朝鮮世子側の記録『瀋陽狀啓』にうかがうことができる。本書の特徴は、「誠」字の氾濫である。

たとえばイングルダイらが、朝鮮から女子を送れと迫つた時、彼らは「皇帝の命令がなくても、朝鮮にもし『誠意』があれば、當然先に自ら獻上すべきである」と責めており、對する朝鮮側は、彼らがいつも「誠信」を楯に難詰してくることに辟易している(四二頁)。ほかに「皇帝は汝の國の『誠意』の如何を試そうとしているのだ」とか(二〇八頁)、皇帝は世子が「心を盡して(盡心)」對應してくれると思つていたのに、今に至るも實行しない。今度朝鮮が命令どおりに出兵しないならば、「誠信」で對しているといえようか(二三九頁)、ともいう。誠が皇帝に對する一定の心の持ちようを表現しているのは明らかである。

これらの誠字は、一つの滿洲語を譯したものとは考えられない。ondoを始めとする心の公正さを表す一群の滿洲語を、適宜「誠」と翻譯したとみるべきである。例えば天聰四年八月に皮島の劉氏兄弟におくつた漢文の書簡に「心誠」とあり、對する『老檔』では、*mujilen akdun* (心が信實) といふ。⁽⁶⁾誠は *akdun* となる。akdun は、法や政治の公正さをあらわす際

にも使われており、*tondo* とリンクしやすい言葉である。他にも朝鮮側の漢文文書にある「赤心」を、『老檔』では *un-enggi mujien* と譯す。⁽⁷⁾ *unenggi* は誠實⁽⁷⁾ という意味である。いっぴは、*tondo*、*akdun*、*unenggi* を始めとする心の公正さを表す言葉を、一括して *tondo* 系の語彙と呼んでおく。

満洲人と朝鮮人は、それぞれ好む語彙を核にして論理を組み立てていた。満洲人は、世界を誠の觀點からとらえるのを好んだ。もちろん朝鮮人にとっても誠は大切な徳目であるし、儒教を奉じている以上、『中庸』説の鍵である誠概念に親しんでいないはずはない。しかしそのような朝鮮人の目からしても、満洲人の誠に対する偏愛ぶりは極端に映じた。たとえば、イングルダイは怒りもあらわに、「前から朝鮮は、何事につけても『誠實』でなく、必ず言葉で言い譯していたのを俺らが知らないわけがないだろう。ただ顔なじみになったので（情面相熟、我慢していただけた）と言い放つ（『藩陽狀啓』二九八頁）。對する朝鮮側は、本國への報告で、「この國が言ってくる大小のことは、今まで説得してお願いするとうわけにはまいりませんでした。一言でも拒否すると、益々怒りだし、終には逃げ場がなくなるので、極めて憂慮しております」とか、「事の是非、理の曲直を全く區別せず、文書でも口頭でも争うことはできません」とのべており（同書三二二、三三八頁）、困惑の至りである。朝鮮側が、事理の是非曲直から話を進めようとしているのに、満洲側はひたすら心の誠實さを求める。満洲人は、朝鮮人からすれば誠を振り回す人々なのであり、兩者の議論の進め方には、かなりの懸隔があった。

このように満洲人は、*tondo* 系の語彙で修飾された *mujien* を議論の中核にすえていたのであるが、ホンタイジ期になると、*tondo* の意味内容が特化をみせるようになってくる。すなわち當時、ハンの愛養に對して *tondo mujien* で應えなくてはならなかったため、それがマンジュグレン的官・職體系の論理に組み込まれてきたのである。その結果、ヌルハチ期の *tondo mujien* は、まだしも一般的な正しさ、人なら誰にでも通用する正しさであったが、ホンタイジ期のそれは、官人がハンに對峙する時の心の持ちようを表す語となってきた。それは、*tondo* が漢語の「忠」字を表すようになってく

ることに現れる。

たとえば先ほどの二件の救命の末に出てくる *tondo* を、本稿では「正しく」と譯した。滿文老檔研究會の譯は、逐語譯の方では「正しく」であるが、意譯の方は「忠」と譯している。確かに主要な辭書も、*tondo* に忠の意味を附す。ただし *tondo* におけるこの二つの意味の區別は、本來なかったというのが筆者の考えである。

それを證するのは、ホンタイジらが皮島の劉氏を味方につけるため天地へ誓った一文に、「我ら兩者がともに語った言に致し、*tondoi akumbune*（正しく心を盡し）暮せば、天地は愛しみ世遠く年久しく暮させよ」とあり（太宗四二七頁）、下線部は救命の表現 *tondoi akumbune* と同じである。天に對する態度もハンに對する態度も滿洲語は同じであって、彼らは、兩者を同じ觀念でとらえていたと思われるのである。

そうとすれば、なぜ *tondo* が正から忠を分出するのかであるが、これは漢文救命にでてくる忠字を *tondo* に翻譯したからであろう。すなわち滿文救命の如何にもこなれない表現 *muterei teile fassame tondoi akumbune husun bu* は、漢文救命の「其益勵忠勤」を翻譯したものに違いない。この漢文表現は、「平南敬親王尙可喜事實冊」⁽⁸⁾にのせる天聰八年の救命に見える。されば *tondo* の意味が分化するのは、漢語表現を受容した後に漢語の忠字に引きずられたためである。本來 *tondo* に正と忠の區別はなく、あえていうならば、正しいの意味しかなかった。滿洲人は、天にもハンにも正しい心で對するものである。

滿洲人がいつ頃から漢語の忠なる概念を受容したのかは検討を要するが、遅くとも天聰年間となると、*tondo* は忠の譯語として定まっている。『太宗實錄（漢文初纂本）』天聰一〇年四月一五日にのせるマンジュグルンから朝鮮へ出した書に、「此君子盡忠報國、致君澤民之道也」とあり、對する『老檔』は、「誠に賢人ら智者らの民のために正しい心 *tondo mujilen* でエジエンに力を與える道であるぞ」⁽⁹⁾である。

このことは、*tondo mujilen* が、一般的な心のもちようから、ハンに對する官人の心のもちようへと特化した意味を分

出させてきたことを示す。滿洲人たちは、この新たな意味を、今までの「正しい心の人」「愛しみ」「養い」に重層させながら入關してきたのである。

2 入 關 後

(2) 世 祖 期

言うまでもないことだが、入關直後の滿洲人の思惟のありようが、入關以前のそれと極端に懸隔しているはずがない。政治的正當性の論理についても、基本的にはそれが繼承されていく。そのことを示してくれるのは、越前の商人竹内藤右衛門らの『韃靼漂流記』である。⁽¹⁰⁾ 本書は、彼らが幕府の審問に答えた報告書であって、入關直後順治元年、二年の滿洲人のありようが、異國の者の眼で的確にとらえられている。

たとえばキウアンスと記される九王ドルゴンについて、「日本の者共は不便に思召候由にて御前近く度々被召出、御懇に被仰候」とあるのは、彼の「愛しみ」を示したものであるし、滿洲人の社會について「御法度萬事の作法、ことの外明に正しく見へ申し候、上下共に慈悲深く、正直にて候」というのは、滿洲人が法を遵守する正しい心の人であることを彼らなりに感じ取っているのである。

特に興味深いのは上下關係の觀察であって、「主と下人との作法親と子との如くに見へ申候。召仕候者をいたはり候事、子のごとくに仕候。又主をおもひ候事、親のごとくに仕候ゆへ、上下共に親しく見へ申候」という。これは、上の者は愛しみ養い、下の者は報恩效力するという滿洲的な醇風美俗が、いまだ保たれていたことを示す。

しかし入關後時が経つにつれ、彼らが漢人的な思惟を取り込んでいくのは避けがたい。藤右衛門らは、「北京人の心は、韃靼人とは違ひ、盜人も御座候、偽も申候、慈悲も無之かと見へ申候」と評するが、滿洲人が一定程度「慈悲も無之」人

へ變つていくのは、入關した以上、當然拂わなければならない代價だった。

入關後の滿洲人の思惟の一斑を示すのは、順治二年の記注に基づく『多爾袞攝政日記』である。⁽¹¹⁾ これを見ると、ドルゴンが、従来の滿洲人的な發想をもつとともに、漢人的な思惟も取り込んできていることがうかがえる。

たとえば人臣が君主に仕えるのは、「ひとえにまっさらな一心にあるのであって、顔にあるのではない（全在精白一心、不在面貌上）」（六月三日）とか、洪承疇について「私が心から愛する人であって（我所心愛之人）、萬金といえども惜しまない」（閏六月一四日）というのは、彼が相變らず *emileu* から發想していることを示す。これらは、入關前の思惟を引きずっているに過ぎないが、漢語表現を受容していく中で思惟上の重要な轉換が出現する。

第一は、語彙、表現が豊かになることである。入關前の滿洲語の語彙が、漢語に比して少ないのは否めない。そのため本稿のように、特定の語彙に注目して思惟様式を明らかにするという研究方法が有効である。ところが入關後の滿洲人たちは、漢語の影響を受けて表現が格段に豊かになる。滿洲人が初めて體系的な思想を獲得したのも入關後であって、これが第二の轉換となる。もちろんこの思想は、オリジナルな思想ではなく、漢人の思想を滿洲人的に變容させたものである。しかしそうであるにしても、入關後の滿洲人の思惟は、格段の廣がりと内容を持つが故に、特定の語彙に注目するだけでは特徴を明らかにし難い。されば漢人的な思惟様式からの偏移を見出していく手法が有効となる。

以上のような目論見をもった上で『多爾袞攝政日記』を讀んでみると、ドルゴンが自分たちの心のありようを、漢語で「實」と表現するようになってきたことに氣づく。彼が滿洲人と漢人を比較してのべた言葉に、「およそ滿洲人は、心を実にして話ただけである。漢人はそうではないようだ（大略滿洲人心實說過便了、漢人似不如此）」（閏六月七日）とあるのがそうである。

ドルゴン自身は、政務の場では滿洲語を話しているが、⁽¹²⁾ 漢語もできたという。⁽¹³⁾ されば心のありようが漢語で實と譯されるようになると、漢語のできる滿洲人たちは、自らを「實」なる存在であると意識するに至る。一旦そういう自意識が芽

生えると、漢人は、漢語でいうところの「虚」であり「名」であると規定される。漢語の素養のある満洲人による漢人批判は、満洲人が實效であるのに對し、漢人は虚名であるという論法を取るのが典型となる。ドルゴン自身、明にも死節を全うした者がいることを賞賛した上で、「そうではあるが、全てこれらは死後の名のためであって、君恩に感激したからではない（都是爲身後之名、不是君恩感激的）」（閏六月二日）と批判しているのは、その一例となる。

第二の特徴は、漢人的な人治思想が受容されてくる點である。従来の満洲人の思惟の中核は、「正しい心の人」であり、その中で重要なのは「正しい」と「心」であって、「人」ではなかった。正しい心をもっているのは、天に假託されることとがあるのを除けば、人であるのは當然なのであって、人を強調するのは言わずもなだからである。

そもそも満洲人の思惟には、具象志向をおしつめた極端な即物主義としか言いようのないところがある。たとえばドルゴンは、票擬の中に「神人共憤」なる一語があったことをとらえて漢人批判を展開しているが、我々の眼からすれば異様な議論である。

明朝の人は博學な者も多いが、こういう表現はただけない。人心の憤りならば當然目に見えるが、天の憤りはどうやって現れるのか。今我が軍が敵を殲滅したのは、この言の如くであるが、もし兩軍が對峙して勝負がつかなかったら、天は憤ると憤らないのとの中間にあることになるのか。（閏六月四日）

このように、天への假託は、即物的な思惟によって批判される。彼らには、レトリックが通用しないことが間々あるのである。そうとすれば、「正しい心の人」の中で「人」を強調するのは、当たり前すぎるが故に難しいこととなる。ところが、ドルゴンは、「人」を中核におく漢人的な人治思想を受け容れていく。「天下を治めるのは、ひとえに人を得ることにある（治天下、全在得人）」（閏六月四日）というのがそうであり、大學士らとの以下のやりとりは、それを明快に示している。

王はまた尋ねて言った。「明朝では誰もが黨（分黨）を説くが、もしこれが心を同じくして皇帝のためにするのなら

ば（若是同心爲朝廷⁽¹⁴⁾）、これらの黨も結構なことである。」大學士李が奏するには、「君子は和して同ぜず、小人は同じて和せずと申します。國家百姓のためにするならば和であり、我が身私欲のためにするならば同でありまして、和と同には本來區別がございます。」大學士馮が奏するには、「諸臣の言葉や行動は、すべて王上の洞察を逃れ難いのでございます。」王は、「特別な聰明さは私には無理である。この人を知るといふ一事に、私も頗る力を用いておる」と言った。大學士李が奏するには、「帝王の治は、人を知ることにより、民を安んずることにございます。人を知るのは哲であり、帝王でさへ難事といたします。賢者を知って用いれば民は安んじ、賢者でないのを知らずに用いれば、民は危ういのでございます。王上は智勇を大いに授けられておられますが、人を知る聰明さを恃まず、廣く意見を聞かれることが必要でございます。」王は、「説くところは尤もである」と言った。（閏六月一二日）

ドルゴンは、最初はまだしも心に言及しているが、その後は、漢人官僚に人治論をまくしたてられ、そのペースにはまってしまう。この人治思想は、順治帝も繼承し、順治一〇年正月丁酉三〇には、陳名夏との間で長大な議論が交わされている（『實錄』）。

かくして順治帝こそは、ヌルハチ以來の滿洲的思惟を、漢人的な思惟によって潤色し、展開した初の滿洲人なのである。彼の著した『御製人臣徹心錄』 *han i araha ambasai mujilen be tangture bihe* は、滿洲人の手に成る本格的な人間觀の表明であり、思想の書であった。御製序からして、ここに至るまでの様々な滿洲的思惟を凝縮したエッセンスとしか言いようのない名文である。

朕が惟うに、人臣が身を立て行いを制するのは、一心に本づくのである。心が正しければ忠であり、直であり、多くの美が集ってくる。正しくなければ姦であり慝であり、多くの惡が歸していく。かくして心は萬事の本であつて、美惡の出でるところである。おもうに事には様々な道があるが、心はただ一致するだけである。國に一であればその家を忘れ、君に一であればその身を忘れる。こうすれば、名が顯われ身が榮えるだけでなく、邦家もまた頼りとする

のである。

本文は、植黨論、好名論、營私論、徇利論、驕志論、作僞論、附勢論、曠官論の八つの各論からなり、まるで八旗である。本稿が扱う一心一德については、曠官論の冒頭に、「人君は八柄を執りて以てその臣を馭し、人臣は一心を持して以てその主に事う。これ千古不易の常經なり。この故に、百の庸臣を得るは一の能臣を得るに如かず、百の能臣を得るは一の心を盡くす臣を得るに如かず」とあるのが注目される。ここでいう「一心」の「一」字は、一體化するという意味の動詞ではない。しかし序で「一於君則忘其身」と主張されている以上、「一」字には、臣下の君主への一體化が含意されているとすべきである。

一方好名論も、内實は滿洲人のアイデンティティの表明である。

およそ臣たる者、「實效」を崇ぶべきであつて、「虛名」に務めるのは宜しくない。名に務めれば、その行いは必ずいつわりとなり、その意は必ず浮つく。一時の名聲をがち得ても、その言と事の當否は顧みない。その心を突きつめ、自分はこれを言葉に發し、事に實現すると思うならば、そこにおいてのみ自分の志が成就し、自分の名が満たされることが可能となる。必ずや實行（施行）し、必ずや永久にせねばならないことについては、全てこれを君主に被けるのであつて、自分は與らない。そもそも、もし人々誰もが名を好む心を懷いたならば、國家の實事は、誰を頼にすればよいのであろうか。禍となろうと福となろうと相關せず、秦人が越人の肥瘠を見るようなもので、漠としてその心を動かされない。これは、不忠の大なるものでなからうか。

實效の尊重に對するに虛名の排斥、この論法は、ドルゴンの場合に見たように、漢語の素養をもつ滿洲人が説く典型的な滿洲アイデンティティ擁護論である。しかも、己を空しくして君主へ貢獻することが説かれるに至つては、滿洲人の發想以外の何ものでもない。

ここで検討すべきは、アイデンティティの本體をなす「實」とは何かである。これについては、「施行」という語から

十分想像がつくのであるが、好名論の別箇所に「所謂名を好まずとは、その力を實に専らにせしめ、以て國に濟くるあるを期すのみ（所謂不好名者、令其專力於實、以期有濟於國耳）」とあり、諸々の實務をさすことがわかる。そうとすれば、滿洲人が「實效」で漢人は「虛名」であるという比較論は、滿洲人の不言實行、漢人の有言不實行を主張していることになる。⁽¹⁵⁾

おもうに官品の高下、仕事の大小、職の重輕を問わず、ひたすらその心を盡くしてこそ、國に利をもたらす臣下なのである。……そもそも君主が臣下に爵をあたえ、祿を給し、予え、置き、生かすのは、それによつて忠を教え善を獎勵、天下の人臣の心を勵ますために他ならない（凡以教忠獎善、勵天下人臣之心耳）。『曠官論』

ここには、心を盡くして實務へ勉勵せよ、それが忠であり善である、との認識が示される。されば曠官論の冒頭に出てくる庸臣、能臣、盡心之臣とは、臣下の單なる三類型ではなく、實務力の段階差を三つに類型化したものであることが理解される。庸臣から盡心之臣へ上昇すべく實務に勉勵すること、これこそ滿洲人にとって官人の生きる道である。

ただしこのような思惟は、入關後突然出てきたのではない。以上の趣旨自體は、すでに入關前の敕命の末文、*muterei teile fassame tondoi akunbume husun bu*（其益勵忠勤）に説かれていた。すなわち滿洲人は、愚直にもそれを字面どおり實行しようとしたにすぎない。入關後でてきた新展開は、それを漢語の「實」字とリンクさせたところにある。

以上検討したように、本書の特色は、内實は滿洲の思惟の展開であるのに、漢語で書かれ、しかもまっとうな漢語表現で潤色することによって、一見普遍的な言説であるかのように提示してみせている點にある。この手法は、この後の諸帝に繼承されていくのであり、次代の康熙帝は、それをさらに自然にやってみせたのである。⁽¹⁶⁾

（2）聖祖期

康熙帝が生れたのは入關後であり、漢人的な素養も身につけていた。というよりむしろ、漢人以上に漢人的素養を身につけた滿洲人が康熙帝であった、という方が正しい。凡百の漢人官僚はもちろん、一流の學識を備えた漢人官僚でさえ、

康熙帝の學識に壓倒されている。滿洲人がついでいけなくなっているのは、もちろんである。その間の事情は『康熙起居注』に詳しい（以下、年月日だけを記すのは全て本書による）。

彼の思惟の形成において、理學の果たした役割は決定的である。これは、理學が體制教學であるという建前からそうなのではない。理學が、滿洲人に親しみやすい用語で語られたからである。すなわち滿洲人たちは、漢人が生み出し、漢人の思想の發露であり、漢語で書かれた理學を、滿洲人的な發想のもとに讀んでいった。いうなれば、彼らは誤讀していたのであり、自分の感性にフィットしたところに眼を止め、それが更に理學に對する親近感を招くという、抜け難い循環の中に陥っていた。そのような康熙帝の理學理解に決定的な影響を與えたのは、熊賜履である。⁽¹⁷⁾

熊賜履、字青岳、湖廣漢陽府孝感縣の人。崇禎八年（一六三五）に生れ、順治一五年（一六五八）二四歳で殿試に合格した。康熙帝との關係が深まったのは、康熙九年（一六七〇）三六歳のときである。當時國史院學士であつた彼は、ある日突然、帝から大字を書いてみよと命ぜられ、「敬天法祖、知人安民」と書いてみせた。以來帝のおぼえめでたく、異動して翰林院掌院學士となり、翌一〇年には經筵講官、日講官へと進む。すなわち、彼は康熙帝の學術顧問となつたのである（『碑傳集』卷一一）。

康熙一一年六月二〇日、康熙帝は、翰林院學士傅達禮 Fudali（滿洲正黃旗人）を呼び寄せ、熊賜履が理學のことを普段どう述べているのか尋ねた。傅達禮は言う。

臣はかつて彼に尋ねたことがございます。彼が言うには、理學は「正心誠意」に過ぎないのであつて、日々人の守るべき道について、特に變わつたところはない。自分は常日頃理學の「虛名」を受けているが、講學の名を立てたことなどない。自分はただ實踐（躬行）に勉めるだけで、口先の講學ではないとのことでした。臣が見るところ、彼の意は非常に謙虛で、常には議論をぶつたりは致しません。しかし日頃の議論を聞いていると、どれも理に適っております。

これに對し康熙帝は領いたという。それは當然である。正心誠意にしる虚名にしる滿洲人になじみの言葉である。理學が正心誠意の實踐に他ならないのなら、滿洲人は言われずともそれを體現している。熊賜履は、滿洲人のありかたを、理學の言葉で正當化してくれた。康熙帝は順治十一年（一六五四）生れ、時に一九歳である。この青年皇帝の心に、自らを正當化してくれる言説が、大いなる勵ましとなったのは疑いない。

かくして青年滿洲人皇帝は、この壯年漢人官僚と世界のあり方について様々に語りあうことになる。まさに帝王學である。

治人ありて治法なしとはどういうことか。

從來、弊害のないやり方はございません。その人を得れば、變化はその心に因るのであって、自ずと治まるのであります。人を得なければ、どれほど立派な制度でも善を盡すのは難しくございます。皇上はただ用人だけを留意なさいませ。人材を得れば政事は理まるといふのは、不易の道でございます。

本當に出来るやつは得がたいものなんだよ。

人を知るは哲と申しまして、古の帝王も難事としたのでございます。平凡朴訥でとりえのないような者でも、實はやり手で繁劇を任せられる者もございます。能力精神とも大いに有爲なようで、見識淺薄なため却ってぶち壊しにする者もおります。人の能否は、外見からは分からないのでございます。

朕は人を觀察する時、まず心のありよう（「心術」）を見、ついで才や學を見る。心のありようが好くないと、才學があつてもどうにもならぬ。

才には大小があり、學には深淺がございます。朝廷は、才によつて使うので、規則にはなじみ難いところがございます。心を立てて行いを制する（「立心制行」）のは、人間の根本であります。聖賢が人品を定め、帝王が人材を選ぶのは、必ず先にその區別を厳しくするのでございます。聖諭でこのことに言及する、というのが誠に知人の要道なので

ございます。(康熙二十二年三月三日)

以上の議論からわかるように、全體の流れは漢人的な人治論である。しかしここぞという要所になると、心についての議論となる。これが、いかにも滿洲人的な理學なのである。

このようなやりとりの中で、一心一德についても語られる。康熙帝が降雨の遅延を嘆くと熊賜履は説く。世を治めるには、實でなくてはならず文ではいけない(「以實不以文」)。必ずや君臣が上一德となり、内外大小が一心となる(「君臣上一德、内外大小一心」)。そうすれば天災は恐れるに足りない。康熙帝も應ずる。君臣が一心に統治に邁進すれば、天下を憂うことがあろうか。熊賜履はたたみかける。政事の出発點は人を得ることにある。康熙帝は結論づける。「知人は難しく、用人も簡単ではない。しかし統治の道は全てこれに關つておる。朕が心を盡そうとしないわけにはいかないのだ。

(康熙二十二年三月三日)」思うに、彼ら二人こそ、自ら君臣の一心一德を實踐していたのである。

康熙帝は、滿洲的理學に邁進していく。そして彼の個人的能力、努力によって、並みの漢人官僚を遙かに越えた境地にまで到達する。ある意味その犠牲者となつたのが禮部尚書湯斌である。彼は、太子講官(皇太子の教育係)として江寧巡撫から呼び戻されたのであるが、この哀れな老學究(當時六一歳)⁽¹⁸⁾は、康熙帝のクローンともいふべき皇太子(當時一四歳)の尋常ならざる學力と勉強ぶりの前に、氣力、體力がついていかず、散々な醜態をさらす羽目に陥る(康熙二十六年六月九日一四日)。

しかし康熙帝といえどもいつまでも若いわけではない。特に康熙二十六年二月二十五日、彼を親代わりに育ててくれた太皇太后が亡くなったのはショックで、二十七年、二十八年の彼は、それまでと比べて精彩を缺いている。それに加えて寄る年波は、彼の氣力、體力を確實に奪っていく。康熙五十三年から五十六年にかけての帝(六一歳から六四歳)は、康熙二〇年代のような絶倫さを持ちあわせていない。氣力も體力も衰えが目立つ。

康熙五十六年二月六日、皇太后の亡くなる前後は、特にそれが顯著である。すなわち皇太后の具合が悪くなって以來、

康熙帝は心勞のため不調をきたし、頭痛、脚の痛みから歩行もままならなくなる（康熙五十六年十一月三〇日）。一二月四日には足裏に腫瘍ができ、ハンカチで巻いて軟輿にのつて寧壽宮に向かう。しかし皇太后の手を取って見舞ったものの、身體を支えきれなかった。そもそもこの年は、二月以來、不安感（心忡）、眩暈に悩まされ、身心の衰え（氣亦甚弱）が進んでいたのである（康熙五十六年二月五日）。

しかし、このような状況下でも皇帝たるもの激務をこなさなくてはならない。されば老皇帝の政務處理は、青年皇帝のやり方とは異ならざるをえない。康熙帝自身に言わせるならば、三藩の亂の時は壯年だったので「剛斷」であつたが、今は年もととり、何事につけ「小心謹慎」で「至當」を期しているという（康熙五十五年一〇月二五日）。

昔の康熙帝と今の康熙帝との違いは、第一に理學に對する熱が冷め、理學の徒に否定的になったところである。湯斌、熊賜履に對する痛烈な批判は、象徴的である。

湯斌は江寧巡撫だつた時、出した告事の中で「民を愛するに心あり、民を救うに術なし」と言つたが、これが大臣の口にすべきことであろうか。熊賜履は翰林院にいた時、萬言の書を上し、誰もがその肯綮に當ることを賞賛した。しかし中樞に引き上げてやつてからというもの、進言した中で實現されたのが幾つあるというのか（能見諸施行者有幾）。朕は幼い頃から學問を好み、政務をとること年久しいが、今まで一度たりとも大言妄言（誇誕之詞）を輕々しく口にしたことはない。それは、正にこのためなのである。（康熙五十四年二月一日）

すなわち湯斌は、最初から實行を諦めているところが、熊賜履は、實行できもしないことを言うところが問題なのである。大切なのは、議論より實行であるのに、理學者は倖そうなことを言うにすぎない。しかも彼らの提言する政策たるや、「天下の僧尼を調べ、全員結婚させて田畑を與えて民としたならば、税負擔者を數十萬増やすことが出来る」という具合で、ほとんど冗談である（康熙五十六年一〇月五日）。

第二は、この頃の康熙帝の人治論が、人を「操守」（節操）と「辦事」（實務力）に分けて論ずるようになってくること

である。「張伯行は、『操守』はよいが、『辦事』に愚かでひねくれた處が多い」（康熙五三年二月二日）とか、「官となるほどの者は、非義の財をとらず、一心に國のために力を盡すのが、好官である。『操守』が清潔でも『辦事』の能がなければ、皇帝からの差し戻し案件にしろ部院からのそれにしろ、何ヶ月何ヶ年たっても完了しない。このような清潔な官僚（清官）は、むしろ清潔でない官僚に劣る」（康熙五三年二月二十四日）という發言がある。

ここで注目すべきは、操守ある清官に厳しい眼が向けられている點で、たとえば清官の張伯行が推薦して順天府尹となつた余正健は、操守があつても辦事が駄目で、木偶の棒（木偶）であると痛罵された（康熙五六年正月二十八日）。彼には何か恨みでもあるのか、一ヵ月後に蒸し返し、またも木彫り人形、藁人形（木彫草束之人）と罵倒している。この時は大學士の蕭永藻が庇つたため、「錢を取らないのが好官ならば、九卿會議の場に全部泥人形、木彫り人形を座らせておけばよいではないか。飲みもしなければ食べもしない。これを正しいとすることができるか。この言は甚だ間違つておる」と、罵詈雑言の限りをつくしている（康熙五六年二月二十六日）。確かにここに議論はなく、罵倒の實行あるのみである。

それでは實務を遂行するためにはどうしたらよいか。そのためには、①前例の尊重、②人の特徴に即した登用、③極端に走らず中庸、折衷的であること、などがある。それらを總體的にいうならば、寛政ということになる。

朕は幼い時より書を読み、政務をとること久しいが、治國の道は寛大（寛舒）より大事なものはない（康熙五三年六月六日）

天下を治めるには寛大で愛しみ深くなくてはならず（寛裕仁慈）、恵みを施すのには人の本性に従い、それに逆らつてはならない（康熙五三年七月二〇日）。

當時、清朝の首脳部は、康熙帝も含め、氣力、體力の衰えた老人たちが擔っていた。確かに寛政とは、いかにも彼らに相應しいスローガンである。

この頃は氣力が次第に昔のようではなくなつてきて、何事も忘れやすくなつた。……爾ら諸大臣もまた皆年老いて、

鬚も髪も眞つ白である。上奏を終えると立ち上がれない者もおる。實務で過りがあると、耳の聞こえない老いばれのふりをする。このようなことでは、將來必ず過ちを犯すことになる。(康熙五十六年一月三〇日)

康熙二〇年代の彼ならば、まわりに經驗をつんだ年長者がいくらでもいた。旗人には、ヌルハチ時代の生き残りだつていたのである。されば彼も勉勵して生きていかねばならなかつた。しかし五〇年代の康熙帝には、誰も何も言えない。彼ほどに經驗を積んだ官人は、滿漢を問わず誰もいなかつたからである。「爾らが知らないのを朕は責めぬ。朕は政務を執ること年久しく、經驗も豊富である」(康熙五三年七月一九日)とは餘裕の發言であるし、「朕は長年政務に従事したので、ややも曖昧な處があれば皆お見通しである。斷じて朕を欺くことはできぬぞ」(康熙五十六年二月二六日)と言うのも事實であらう。彼は、政務處理の仕方をほぼパターン認識しえていたとおもわれる。これこそ長年の經驗のなせる業である。

この時期の康熙帝の政務をみてみると、若いときのような迷いはない。人事が典型であるが、若いときは、人治論のセオリーに忠實に人柄を見抜こうと神經質であつて、差し戻したり、突飛な人事をしたりと一騒動である。しかしこの頃ともなるとほぼ一發で決着をつけている。また心を正面から論ずることもめつきり減つた。そもそも心に限らず、宮中での議論自體が減つた。臣下の前に姿を現すこともめつきり減つた。

しかしこれは、彼が實務をとらなくなつたということではない。そうではなくて、實務のとり方に無理、無駄がなくなつてきたのである。その意味で筆者は、康熙帝晩年の政治姿勢を寛政の語で表現するのは、本人が時にそのように言つたにしても、誤解を招くように思う。むしろ適切なのは、「實心任事」である。

朕は政務をとること五十餘年におよぶ。天下が泰平なものも、みな多くの大臣らが、朕の手足となつてくれたからである。朱子も「爲政は用人に在り」と言つておる。臣下らは大小を問わず誰もが「實心でもつて事にあたり(實心任事)」、直言して憚らないのがよい。そうであつてこそ國家、民草の福となる。大臣たる者、大枠を理解しておくべきで、細部に拘泥して過酷であつてはならぬ。(『聖祖仁皇帝聖訓』卷九、康熙五十六年十一月甲戌(二四))

「識大體」「不可瑣屑刻薄」といった寛政は、「實心任事」の實現形態にすぎない。あくまでも實務への勉勵が前提なのである。康熙帝の統治を評して「無爲而治」を持ち出すのは、お門違いと言わざるを得ない。⁽¹⁹⁾

このように晩年の康熙帝は、眞に孤高の大皇帝となっていた。そしてこのような康熙帝の姿を見ながら暮っていたのが、後の雍正帝である。ここに現れた議論は不要、實務に邁進せよという大皇帝ならではの政務態度、これが彼の政治のあり方を決定づけたのである。

結 論

以上太祖ヌルハチから聖祖玄燁まで一〇〇年以上にわたる滿洲人の政治的思惟の展開を、心 *nujien* を手がかりにみてきた。そこでわかるのは、*nujien* なる言葉が滿洲人の人間理解を強く規定していたことである。確かに晩年の康熙帝はあまり言及しなかったが、これは彼の個人的事情とすべきで、他の滿洲人たちは相變らず「心」から發想していた。康熙五十七年三月一四日、和碩誠親王、滿漢文武大臣、官員らは、康熙帝が故皇太后の梓宮を自ら送るのを思いとどまるよう「衆心一心」となつて請願している（康熙起居注）。議論の要所で心をもち出す思惟は健在である。

心に基づく君臣關係の基本型は、入關前のヌルハチ、ホンタイジ期に出揃っていたといえる。本稿の結論をのべるに當り、最初に石橋秀雄の研究を参照しながら、今までの議論を圖式的に整理しておきたい。

石橋によれば、ヌルハチ期の人間關係は、① *Han—gurun・ingen*、② *beile—jušen*、③ *ejen—aha* の三者であったが、*Han—beile—amban・hafan—jušen・ingen* という形に移行してきたとされる。⁽²⁰⁾ これを援用するならば、君臣關係とは、前半の *Han—beile—amban・hafan* の部分となる。 *amban* は *hafan* の高位の者なので、以下 *hafan* で代表させる。

まず本稿では、*beile* 貝勒については一切論及しなかったので、これは後日の課題となる。よつて、*Han* 皇帝—*hafan* 官人關係について考察すると、皇帝と官人の間には、最初から關係が設定されてはいない。本源的にあるのは、*Han* と

gurun (國人)・ingen (民) の關係である。ハンは、グルン、イルゲン中の者を愛しみ gosimbi、これを官人に登用してやる。これは同時に養う ujimbi ともなる。それに對して官人は、與えられた仕事 baita に勉勵し tassambi、その結果が功罪としてハン・皇帝から認定される。功 gung であれば愛しみは強まるし、罪 weile であれば弱まる。下手をすれば、官人をやめさせられる。これは、愛しみからの追放に他ならず、恐るべき制裁である。ハン・皇帝の愛しみから始まり、官人の勉勵を通じて、ハン・皇帝の愛しみに戻ってくるという螺旋的な循環の全體が、正しい心の人という倫理によつて統合されている。これが、入關前の君臣關係の基本論理である。

入關後は、漢語によつて修辭され、理學や人治論といった漢人の思想が重層してくるものの、政治的正當性の基本論理は、入關前のそれを踏襲している。ただし時がたつにつれ、勉勵の比重が高まってくることは注意せねばならない。すなわち、ハンの「愛しみ」「養い」が相對的に形骸化してくるのに對して、「勉勵」は相對的に締めつけが厳しくなる。康熙帝の「實心任事」はその端緒であり、この歪みが雍正乾隆以後に全面展開することになる。

はたしてそうとすれば、雍正帝による一心一徳の強調はどう理解されるべきなのか。まずもつてこれは、復古である。すなわち雍正帝は、康熙帝を飛び越して祖父の順治帝に回歸した。このことは既に井上進が指摘しており、雍正帝の「君主こそが絶對、とは『御製人臣徹心錄』の主張するところでもあった」という。雍正六年に『御製人臣徹心錄』が再版されたのは、それをあらわしている⁽²¹⁾。

それではなぜ雍正帝は復古しなければならなかったのか。それは、彼の時代が危機だったからである。危機の時代に復古思想が現れるのは、歴史上しばしば目にするところである。それでは何が危機だったのか。恐らく通説的な答えは、皇位を争った兄弟たちへの危機感、すなわち朋黨への危機感となるのであろうが、筆者は別の考えをもっている。それは旗人の生計に對する危機感、即ちハンたる我が身の正當性への危機感である⁽²²⁾。

雍正帝が即位して最初に取り組んだ政治課題は何か。それは朋黨批判ではなく、旗人の生計問題である。康熙帝が亡く

なった三日後、康熙六一年一月丁酉一六の上諭に、「皇考は天下の兵民の生計を念ずること切なるものがあつた。北京の米が貴かつたので、ひどくお惱みになり、臨終間際でさえずっと心にかけておられた」〔實錄〕とあり、康熙帝が米價の高騰を氣にとめていた様が語られる。ただし北京の米價であるから、兵民は主として旗人を指していることになる。それではなぜ米價の高騰が問題なのか。それは、旗人の生計が困難を極めてきたからである。生計は、ハンの養いの表現である。それに失敗すれば、ハンの威信は大きく傷つく。

これが即位したばかりの雍正帝に大いなる危機感を與えたのは間違いない。康熙帝ならば、経験に物をいわせ、着々と臣下に指示を下したであろう。しかし、経験のない自分はどうすればいいのか。康熙帝の晩年の政務方針は、臣下に差し出がましいことは一切させず、議論などしている暇があつたら、とにかく働けというものであつた。そのようなことが、即位したばかりの彼に出来るであろうか。答えは否である。ここに雍正帝が、自らの政治的正當性に對して非常な危機感を懷いたのは間違いない。

されば帝の愛した「一心一德」は、危機を乗り越えるに相應しいスローガンだった。この間の論理は、漢語本よりむしろ滿洲語本の朋黨論によつてはつきりとわかる。幸いにも滿洲語本は、石橋崇雄の譯注があるので、容易に参照することができる。⁽²³⁾

そもそも *jwedere iladara mujlen* (一二三になつた心) を *ぐだぎ* *saišara ubiyarange ejen i emu adali aku* (人を良しとするのと憎むのが君主と一様でない) のは許されないものであつて、ひたすら己と *emu mujlen* となれという「御製朋黨論」の眞意は、餘計なことを考えず、危機を乗り越えるべく皇帝と一體化して實務に勉勵せよ、ということだったと考えられる。なぜなら雍正帝は、朋黨論の最後で、「明德で賢良で喜んで興起する」という崇高な政道が、どうして今の時節に再び現れないと言えようか」(石橋崇雄譯)と現状改革を謳っているからである。これが帝のいづく根本的な問題關心であつて、そのため彼は、「世務に詳悉」ならんとし、事實超人的に勉勵してきたのである。

しかるに己のことを「煩苛瑣細」と評し、「人君は當に庶務を親しくすべからず」などとしたり顔で言う「無知の小人」がいる。そのような邪魔者、およびその支持者たち (*guru horki* 朋友徒黨) は、斷固擊滅されねばならない。されば彼は願う。滿漢文武大小のあらゆる官人は、「一心」となって「忠悃」(忠誠)を盡くし、君主と「好惡の公」を同じくせよと。

朕願、滿漢文武大小諸臣、合爲一心、共竭忠悃、與君同其好惡之公。

ただしこれは、一見論理の飛躍した結論のようではある。なぜ忠悃を盡くすのが、君主のいづく好惡の公と一致するのか。君主にも私心はあろうし、佞倖の臣に迷わされることもあろう。そのような時には、命を賭してでも諫言するのが漢人的な忠臣像ではないのか。

しかし滿洲語で發想するならば、兩者は直接に一致してしまう。なぜなら臣下の盡くす忠悃は *tondo unenggi* であり、君主のいづく公も *tondo* だからである。ここにあるのは同義反覆であつて、それがためこの論理は、論破し難い強靱さをもち得ているのである。よつて以上から導かれる筆者の結論は、「*hafan* が *han* と *tondo* において一體化して實務に勉勵すること、これを *emu mujlen emu erdemu* 「一心一德と謂う」となる。

註

- (1) 本稿では、河内良弘『滿洲語文語文典』(京都大學學術出版會、一九九六年)の「滿洲語小辭典」をしばしば参照した。ただし行論の都合上、獨自の譯語をあてたものもある。
- (2) 滕紹箴「從《滿文老檔》看努爾哈赤的天命思想」『社會科學輯刊』一九八六一が、天命思想から検討を加えており數少ない研究である。
- (3) 張晉藩、郭成康『清入關前國家法律制度史』遼寧人民出版社
- (4) 版社、一九八八年、第五章。
- (5) たとえば『滿文老檔』太祖一四一頁における宗弟 *Wanggan* への處分がそのためである。
- (6) 第一歷史檔案館藏『內國史院檔』天聰七年一〇月一〇日「*niyalma yooni sain ningge komso, damu mujlen yooni aku be hendumbidere*」乾隆漢文本『太宗實錄』では「朕思人有全德者少」とあり、*damu* 以下は省略する。
- (7) 「論劉氏兄弟」(太宗文皇帝招撫皮島諸將諭帖)一一b

- 『史料叢刊初編』所收、『滿文老檔』太宗、四三〇頁。
- (7) 天聰元年七月一〇日朝鮮國王申和好拒送逃俘促盡撤兵書 (張存武・葉泉宏編『清入關前與朝鮮往來國書彙編』一六一九—一六四三) 國史館、二〇〇〇年、三〇頁、『滿文老檔』太宗、天聰元年七月一〇日、九四頁。なおここでも「誠信」が *jinggi akdam* (重々信實) と譯われている。
- (8) 羅振玉編『史料叢刊初編』文海出版社、一九六四年復刊本所收。
- (9) 『清入關前與朝鮮往來國書彙編』一六一九—一六四三 一八二頁、『滿文老檔』太宗、一〇〇二頁。
- (10) 園田一龜『韃靼漂流記』平凡社、一九九一年。
- (11) 『多爾袞攝政日記』故宮博物院、一九三五年。
- (12) 谷井俊仁「順治時代政治史試論」『史林』七七—、一九九四年、一四一—一四二頁。
- (13) 李天根「燭火錄」(浙江古籍出版社一九八六年) 卷三に「攝政王通中國語」とある。
- (14) 順治帝がチャウテン(朝廷)と呼ばれていたことが、『韃靼漂流記』二二頁にみえる。
- (15) 天理圖書館藏の滿洲語本によれば、「實效」は *yaghiyan lusa* (眞實の利益)、「虛名」は *untuhun gebu* (空っぽの名) である。
- (16) 『御製人臣傲心錄』については、井上進「樸學の背景」『東方學報』六四、一九九二年、特に二八七—二八九頁、二九七頁を参照のこと。
- (17) 金原泰介「康熙年間における陽明學批判の流行——熊賜履の影響力を中心に——」『東方學』一〇七、二〇〇四年。熊賜履は、ほとんど忘れさられた人物のようである。
- (18) 『碑傳集』卷一六の耿介による傳では五九歳という。
- (19) 蕭一山『清代通史』中華書局一九八六年復刊本、八八九—八九一頁。
- (20) 石橋秀雄「清初のイルゲン」「清初のジュシエン」『清代史研究』綠蔭書房、一九八九年。
- (21) 「樸學の背景」二九七頁。
- (22) この問題については別稿で詳論したい。
- (23) 石橋崇雄「滿文『*han i araha gacu hobei i boolen*』(御製朋黨論)」『國史館史學』四、一九九六年。

office 路總管府 would exit the city one day prior to the arrival of the emissary dispatched with the edict of amnesty or other sacred edict, escort him into the government office within the city to conduct the ceremony. At the same time, through the documents excavated at Qaraqota (Heicheng) I have been able to reconstruct the procedures of those who received the emissary. I have made clear as regards the procedures for disposition of the document that following the *kaidu* ceremony, that it had been proclaimed was recorded on the document, and that it was place in the *jiageku* 架閣庫, the official depository for official documents. Furthermore, I have indicated the issues and outlook for the future study as regards the place of the *kaidu* in a multi-lingual society and the bureaucratic administrative system.

A CONSIDERATION OF THE PHRASE *YIXIN YIDE*: THE LOGIC OF POLITICAL LEGITIMIZATION IN THE QING DYNASTY

TANII Toshihito

Yongzheng-di, the fifth emperor of the Qing dynasty, frequently employed the compound *yide yixin* 一德一心. The phrase originates in the *Classic of History* where it was used to signify the unity of the mind and virtue of the sovereign and subjects. However his fondness for this term was not simply due to the fact it came from one of the classics, but that it corresponded with the traditional Manchu view of the sovereign. In Manchu there are expressions *emu mujilen* (one mind) and *mujilen emu ombi* (unity of minds) that signify the unity of people. When Yongzheng-di used the concept *emu mujilen*, he employed the expression from the *Classic of History*. That at the same time he also used the expression *yixin yide* 一心一德, which is not found in the classics, is proof of this. Based on the above, the author has confirmed the fact that Manchu word *mujilen* 心 is a key to understanding the logic of the Qing despotism.

The general ethics was expressed by Manchu people with the phrase *tondo mujilen i niyalma* (correct minded people). It was Nurhaci who first consciously used the term for political legitimization. Thereafter, various Manchu rulers advocated their own logic of legitimization, but the concept of *tondo mujilen i niyalma* remained fundamental. Han ethical principles were also revised on the basis of Manchu thought, emphasizing *mujilen* and understanding. This study examines how the word *mujilen* was used from the time of Nurhaci to Yongzheng-

di and illuminates the logic of political legitimization that was embedded there by the Manchu people.

**ECONOMIC RELATIONS BETWEEN SUBEI AND
SUNAN REGARDING THE PRODUCTION
OF RICE IN THE FIRST HALF OF
THE TWENTIETH CENTURY**

BENNO Saiichi

The rice crop in Jiangsu in the first half of the 20th century did not consist of rice grown by farmers for their own consumption and the excess rice sold on the market, but fundamentally all the rice that was produced was sold. In other words, the farmers of Sunan 蘇南 primarily grew non-glutinous Japonica variety rice, sold it all and purchased the less expensive non-glutinous Indica variety rice produced in Anhui and the Lixiahe 裏下河 region of Subei 蘇北 for their household consumption. On the other hand, the farmers of the Lixiahe region of Subei who produced mainly Indica rice sold all of it and purchased less expensive wheat and miscellaneous grains as their staple. Furthermore, just as the soybean wastes were sent from Subei to Sunan turned into fertilizer and higher costs were invested in producing higher value, night soil from Sunan was sent to Subei to be used as fertilizer thus lowering the cost of production of the less expensive variety of rice.

In other words, the production and sale of Japonica variety rice in Sunan was predicated on the massive supply of lower priced Indica variety rice from Anhui and Subei, and conversely the production and sale of Indica variety rice in Subei became possible due to the demand for stable and massive quantities of Indica variety rice in Sunan. Moreover, in regard to fertilizer, with the transfer of soybean wastes from Subei to Sunan and of night soil from Sunan to Subei, the two agricultural areas were mutual dependent. Furthermore, the cessation of the transfer of soybean wastes from Manchuria and Northern China heightened the degree of reliance of economies of Sunan farming villages on those of Subei farming villages.

In this manner, the relationship of the economies of farm villages in Subei and Sunan was structural and not merely the coexistence of a wealthy advanced region and an impoverished backward region. Then, within structure of the farm village